



HAL
open science

L'animal cérémoniel: entre religion et politique .

Michel Le Du

► **To cite this version:**

Michel Le Du. L'animal cérémoniel: entre religion et politique .. ThéoRèmes : Enjeux des approches empiriques des religions, 2011, Wittgenstein et le religieux, 1. hal-01830226

HAL Id: hal-01830226

<https://hal.science/hal-01830226v1>

Submitted on 4 Jul 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Public Domain

Michel Le Du

L'animal cérémoniel :de la religion à la politique

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Michel Le Du, « L'animal cérémoniel :de la religion à la politique », *ThéoRèmes* [En ligne], Wittgenstein et le religieux, mis en ligne le 15 décembre 2011. URL : <http://theoremes.revues.org/212>

DOI : en cours d'attribution

Éditeur : ThéoRèmes

<http://theoremes.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur :

<http://theoremes.revues.org/212>

Document généré automatiquement le 15 décembre 2011.

© Tous droits réservés

Michel Le Du

L'animal cérémoniel :de la religion à la politique

Problème épistémologique de l'explication des croyances

Le cadre général

- 1 Wittgenstein s'oppose au schème conceptuel consistant à se représenter en termes causaux la relation entre les croyances, d'une part et les actions, d'autre part. Il existe deux variantes principales de ce schème. Elles diffèrent en ceci que l'une accorde un pouvoir causal autonome aux croyances, alors que l'autre tend à les réduire à des effets de l'environnement. La première de ces variantes peut s'autoriser de l'intuition commune selon laquelle nous agissons conformément à ce que nous croyons. Cela dit, si l'on pense que les croyances et, de manière générale, les états mentaux tombent sous une catégorie ontologique distincte, on se trouve devant le mystère de leur relation avec le monde physique. Ainsi, en interprétant en un sens dualiste cette première variante, on rend compte sans problème de l'intentionnalité des croyances, mais on se trouve en difficulté dès lors qu'il s'agit d'expliquer comment celle-ci s'articule à l'efficience causale. Du coup, l'intentionnalité des actions elles-mêmes semble reposer sur une relation qu'on ne s'explique pas et l'on se trouve, par conséquent, avec, d'un côté, des croyances et, de l'autre, des mouvements, sans être en mesure d'établir comment l'intentionnalité des premières se transmet aux seconds. Si l'on adopte, à l'inverse, une interprétation naturaliste de cette même variante et que l'on s'accorde sur l'idée que les croyances sont des causes au sens où les états du monde naturel peuvent l'être, la difficulté devient, d'une part, de déterminer comment elles se différencient néanmoins des causes simpliciter, d'autre part de voir comment, à l'intérieur d'un tel cadre, échapper à l'épiphénoménalisme (les croyances apparaissant dépendantes d'états corporels dépositaires de l'efficience causale et donc intrinsèquement impotentes). On voit donc que, dans un cas, la difficulté est de rejoindre la causalité à partir de l'intentionnalité, dans l'autre de trouver l'intentionnalité à partir de la causalité.
- 2 Une démarche opposée (et c'est là la seconde variante que nous annonçons) consiste à admettre d'emblée que les croyances se réduisent à des effets produits par l'environnement. Si l'on suppose ainsi qu'une croyance est bel et bien causée par ce dernier, il n'en résulte pas qu'elle nous donne à voir ce même environnement de manière appropriée : même si la croyance est comprise comme une conséquence, cela ne nous donne pas pour autant de garantie épistémique qu'elle constitue une représentation appropriée de sa cause. Surtout, si les croyances se réduisent à des effets environnementaux, il en va de même des actions qu'elles sont supposées inspirer, ce qui semble contredire nos intuitions ordinaires selon lesquelles certaines au moins de nos actions sont initiées par l'agent (et non pas de simples réponses à un stimulus extérieur). Du coup, la distinction même entre ce que fait quelqu'un et ce qui lui arrive semble s'évanouir. Il semble donc bien que le schème causal soit à la peine, aussi bien lorsqu'il s'agit d'expliquer les croyances que lorsqu'il s'agit de rendre compte de la manière dont elles déterminent les actions.
- 3 Le bilan de ce bref tour d'horizon n'apparaît donc pas enthousiasmant et l'on n'améliore pas la situation si l'on élargit la notion d'environnement au point d'y inclure le monde social : cela revient à élargir le spectre des influences causales sans changer fondamentalement de schème. Quant à l'idée que les croyances ne sauraient être de simples échos de l'environnement social mais pourraient avoir un rôle effectif dans la formation de certaines institutions (notamment par le fait qu'elles portent sur des idéaux), elle ne saurait constituer une solution meilleure. En effet, prétendre établir une connexion causale de cette nature apparaît hasardeux si déjà on peine, comme on l'a vu, à fournir une explication en termes causaux de la relation entre les croyances et les actions. Enfin, imaginer cette connexion sous la forme d'une interaction

(les croyances concourant à la transformation d'un environnement social dont elles sont, par ailleurs, des produits causaux) engage dans une nouvelle impasse conceptuelle qui ne se distingue des deux précédentes que par sa plus grande complication. L'erreur fondamentale consiste donc à raisonner en termes de relations causales au moment où l'on cherche à rendre compte des actions en les replaçant dans leur environnement. Certains traits dudit environnement peuvent être mentionnés, nous allons le voir, comme des raisons, d'autres comme des conditions de l'action. Mais ni les raisons, ni les conditions ne constituent des causes. Cela dit, si l'idée est bien de soutenir que l'interprétation causale du rôle des croyances repose sur une confusion conceptuelle, il devient difficile d'échapper à la question de savoir quelle autre interprétation donner de ce rôle. Et c'est en relation avec cette question que nous allons voir Wittgenstein entrer en scène.

Relations causales vs relations internes

- 4 Dans un article intitulé précisément "A mistake about causality in social sciences", Alasdair MacIntyre [MacIntyre, 1962] s'attaque directement à la question que nous traitons et entend récuser le schéma causaliste en totalité. Il rejette aussi bien la théorie des dérivations de Pareto¹ que l'explication wébérienne de l'esprit du capitalisme [Weber 1969]. Le point central de son analyse -et en cela il se montre fidèle à Wittgenstein- est que quand nous nous posons la question de savoir pourquoi *X* accomplit telle action, notre demande ne porte pas, en réalité, sur une cause. On peut être tenté, explique-t-il notamment, de rendre compte du comportement d'un agent aspergeant ses roses d'insecticide en disant qu'il *fait cela parce qu'il croit que les pucerons sont nuisibles aux rosiers*, et nous pouvons être tentés d'interpréter cette assertion dans les termes d'une causalité humienne, en particulier si nous nous sommes avisés d'une corrélation uniforme entre la croyance concernée et l'action d'arroser les roses. Cela dit, qui entend les choses de cette façon doit aussi admettre qu'il aurait pu mettre en lumière *une autre* corrélation. A partir du moment, en effet, où l'on admet la position de Hume consistant à dire qu'il n'y a aucune nécessité intrinsèque dans les relations causales, il n'est d'autre solution que d'admettre que la corrélation concernée est contingente et qu'il n'y a rien d'illogique à supposer que l'observateur aurait pu en découvrir une autre. Il y a quelque chose d'insatisfaisant dans cette observation car nous avons par ailleurs le sentiment qu'une telle relation devrait être protégée de la contingence. Or, cette dernière tient à ce que la croyance et l'action sont conçues comme deux *phénomènes* distincts.
- 5 C'est ici que MacIntyre insiste sur le fait que, tout à l'inverse, la relation entre croyance et action ne doit pas être comprise comme externe mais comme *interne* ou *conceptuelle*. L'épithète *interne* ne signifie nullement que, dans une veine comportementaliste, l'on réduit la croyance à l'action, notamment parce que nombre de prédicats (comme *être vrais* ou *être faux*) s'appliquent aux croyances mais ne peuvent s'appliquer aux actions. Elle signifie que la relation entre les deux n'est pas à concevoir sur le modèle de celle entre deux choses et qu'une croyance, à tout le moins dans sa relation à une action, doit être vue non comme une cause mais comme ce qui *justifie* celle-ci, autrement dit comme une *raison*². En d'autres termes, tout comme les expressions de douleur sont les *critères* permettant d'attribuer à un agent un état de douleur, ses actions et décisions sont à compter au nombre des critères sur la base desquels nous pouvons attribuer une croyance à un agent.³ Si nécessité il y a ici, elle ne fait qu'un avec le caractère *logique* du rapport entre action et croyance. C'est pourquoi une phrase telle que *les actions reposent des croyances* n'est pas à prendre comme l'expression d'une relation causale. Il ne faut pas voir non plus voir dans la locution *parce que* (comme dans *il est entré dans le restaurant parce qu'il croyait y trouver son associé*) la mention d'une telle relation (sur le modèle de *la pomme est tombée parce que sa queue a été brisée*).
- 6 Les remarques précédentes ont un champ de pertinence qui déborde le cas des croyances. Elles s'appliquent en particulier aux intentions dans lesquelles Wittgenstein se refuse à voir des « pilotes mentaux » [Shanker 1991, p. 78] qui orienteraient l'action⁴. La relation de satisfaction entre une intention et une action n'est pas fournie par l'expérience et elle n'est pas non plus causale. Elle est, elle aussi, interne.⁵ Wittgenstein lui-même observe que, lorsque j'exprime une intention, je suis lié dans ce que je vais faire, mais ce lien se situe dans mon *jugement*

portant sur ce qui satisfait ladite intention [Wittgenstein, 1985, I, 27 et Wittgenstein 2004, § 461]. La conclusion de ces différentes observations est donc que si l'on adopte le point de vue « intentionnel »⁶, on sort entièrement de la perspective causale⁷.

Explication causale vs explication « compréhensive »

- 7 Le point important, si la perspective esquissée à l'instant est correcte, est que la conception cognitiviste envisageant les croyances comme des états mentaux sous-jacents aux actions est entièrement fautive. Outre le fait qu'il existe peu de termes aussi équivoques que celui d'*état* (on parle d'*état liquide*, d'*état de crise*, d'*état physique* etc.)⁸, il est clair que cette conception reconduit la mythologie causale dont nous venons de passer en revue les caractéristiques. Par conséquent, à strictement parler, *aucune* action ou attitude (que l'on s'intéresse aux pratiques rituelles ou à la conduite des agents dans la vie profane la plus ordinaire) n'est *explicable* par des états mentaux sous-jacents au sens où le cognitivisme le prétend. Mais, en un autre sens, *expliquer* peut recouvrir non point l'établissement des causes mais plutôt le fait de *déterminer la nature* d'une action ; lorsque je dis d'une conduite qu'il s'agit d'une *menace* ou d'un *signal*, je n'explique pas au sens causal celle-ci : j'énonce ce qu'elle est et, ce faisant, je la fais *comprendre*.
- 8 Dans la suite de cet exposé, le verbe *expliquer* sera employé essentiellement dans ce second sens. Or, lorsqu'il lui est arrivé de traiter des attitudes magiques, Wittgenstein a plusieurs fois suggéré que celles-ci ne pouvaient faire l'objet d'une explication par des croyances. Si ce que l'on entend par *explication* a à voir avec ce que nous avons distingué comme le premier sens de l'infinitif correspondant, cette assertion se comprend aisément comme un aspect particulier de la thérapie contre la mythologie causale exposée précédemment. Si, en revanche, le terme *explication* est à prendre au second sens, la même assertion apparaît déconcertante. Elle semble devoir être mise en relation avec l'idée, également avancée par Wittgenstein, selon laquelle les attitudes magiques, notamment, sont avant tout *expressives*. Outre le fait que la notion d'*expressivité* n'est pas univoque, elle n'est pas non plus suffisante ici. Il faut donc déterminer ce qu'il faut lui ajouter (et peut-être ce que Wittgenstein lui-même suggère de lui adjoindre) pour rendre compte des attitudes magiques d'abord, des attitudes religieuses proprement dites, enfin.

Attitude magique et expression

Actions, instinctives, actions expressives

- 9 Wittgenstein a souvent évoqué l'existence de comportements qu'il a appelés *instinctifs*, le choix de cette épithète s'expliquant par sa volonté de souligner que les comportements en question n'ont pas la pensée ou le raisonnement pour source⁹. Il a notamment rangé dans cette catégorie les réactions de douleur, qu'il s'agisse d'ailleurs de celles que peut avoir un agent à sa propre douleur ou de celles qu'il peut avoir vis-à-vis de la douleur d'autrui. Qui se brûle retire sa main aussitôt. Le petit enfant qui souffre va crier puis, au fil du temps, apprendra à dire « J'ai mal ». Tout comme la guerre est le prolongement de la politique par d'autres moyens, les expressions linguistiques de la douleur sont le prolongement des réactions naturelles à celle-ci comme le cri¹⁰. Le terme d'*expression* est à comprendre ici en opposition à celui de *description* : lorsque je m'exclame « J'ai mal », je ne me décris pas comme ayant une douleur, j'exprime celle-ci¹¹ [Wittgenstein 1994, § 63].
- 10 Wittgenstein mentionne, parmi les autres comportements instinctifs, les *réactions causales*. Je heurte un caillou et je me fais mal. Du coup, je réagis en frappant le caillou comme s'il était coupable. En réalité, mon comportement ne repose pas sur une telle croyance car il constitue une réaction expressive : j'exprime ma douleur par une action « dirigée » contre la source de celle-ci [Wittgenstein 1982, p. 24]. Les réactions causales sont à mettre sur le même plan que les comportements de douleur : l'agent exprime sa douleur et éprouve simultanément le besoin de frapper cela même qui a causé celle-ci [Wittgenstein 1993].
- 11 Un peu plus loin sur ce spectre de réactions, on trouve le mari qui brise l'image de son épouse dont il découvre qu'elle l'a trompé. En la détruisant ainsi en effigie, le mari ne croit pas

véritablement qu'il lui nuit à distance. Il vise un soulagement et l'obtient¹². Il s'agit donc, à nouveau, d'un comportement expressif. L'élément intéressant de cette perspective réside dans le fait qu'il suggère un rapprochement entre certaines attitudes qui nous sont familières (à tout le moins, à n'importe quel lecteur de roman ou spectateur de *sitcom*) et d'autres que nous tenons pour caractéristiques de communautés que nous sommes disposés à décrire comme « primitives ». La morale de ce rapprochement est donc double : nous sommes nous-mêmes, d'un certain point de vue, des primitifs ; d'autre part, les attitudes magiques que nous sommes tentés de voir comme la manifestation de conceptions aberrantes sont plutôt à mettre en rapport avec un socle expressif sur lequel elles reposent. Le comportement de celui qui, dans une société éloignée, se plie à un rite magique ressemble alors peut-être plus à celui de qui, dans la nôtre, adopte un comportement rituel au petit pied (à l'image du tennisman qui frappe immanquablement trois fois sa balle par terre avant de servir) qu'à celui de quelqu'un qui aurait, sur la causalité et la nature, des croyances différentes des nôtres. Inversement, les attitudes qui peuvent, à bon droit, être qualifiées de « magiques » ou « rituelles » autour de nous sont peut-être à comprendre elles aussi comme des postures expressives plutôt que comme les produits de conceptions.

- 12 Il paraît toutefois difficile de rendre intégralement compte des attitudes magiques en termes d'expression. On ne peut pas se contenter de dire, comme le fait parfois Wittgenstein que « la magie présente un souhait, elle exprime un souhait » (*Ibid.*). Dire d'un indigène qui participe à un rite de pluie qu'il exprime, ce faisant, son désir qu'il pleuve n'apparaît pas comme faux mais plutôt comme incomplet. On a du mal à ne pas lui attribuer par ailleurs, à tout le moins, une croyance en l'efficacité du rite. C'est, entre autres choses, cela qui distingue sa conduite des rituels qui relèvent plutôt de la psychopathologie de la vie quotidienne. De la même manière, décrire l'attitude du père de famille qui se met à genoux et prie lorsque le médecin lui annonce que son enfant va mourir en disant qu'elle exprime le souhait qu'il soit sauvé ne se comprend complètement que si on lui attribue par ailleurs la croyance que seul Dieu peut le faire. Wittgenstein, du reste, formule lui-même sa position sur ce point de manière légèrement différente lorsqu'il souligne que les actes rituels ne reposent pas sur une *opinion*, ce qui semble ne pas exclure qu'ils puissent faire intervenir des croyances d'une *autre nature* que les opinions [Wittgenstein 1982, p. 15]¹³.
- 13 Nous aurons donc à nous pencher sur le statut de ces dernières par la suite. Mais à partir du moment où l'on constate que l'indigène doté de ces croyances qui ne peuvent être identifiées à des opinions ni d'ailleurs à des hypothèses possède, en outre, un certain niveau de connaissance technique, se pose le problème de savoir comment ces sphères de croyances hétérogènes voisinent. Comme l'observe Jeanne Favret-Saada dans un contexte, il est vrai, un peu différent :

Quand les journalistes et les folkloristes parlent de la sorcellerie des campagnes, c'est toujours comme si deux théories physiques incompatibles étaient en présence : la prélogique ou la médiévale, celle des paysans qui attribuent à tort leur malheurs à d'imaginaires sorciers ; et la nôtre, celle des gens instruits qui manipulent correctement les relations de causalité. Il est dit ou sous-entendu que le paysan est incapable de le faire, soit par ignorance, soit par arriération. [Favret-Saada, 1977, p. 18-19]

- 14 Il est aisé de voir que le paysan du bocage manipule tout aussi bien que nous les relations de causalité dès lors qu'il s'agit de gérer les problèmes de la vie quotidienne (réparer un dégât, choisir une machine) et d'affronter les malheurs ordinaires.¹⁴ Cette observation pose le problème de savoir de quelle façon peuvent coexister chez le paysan les croyances magiques et les éléments d'information scientifique et technique qui lui sont parvenus par ailleurs.¹⁵ Bon nombre d'ethnologues et de folkloristes ont pensé (à l'image de Frazer) que les rites magiques étaient à interpréter comme de la technique fausse, cette conception reposant, comme l'a observé Jacques Bouveresse, sur l'idée -que Wittgenstein récuse entièrement- selon laquelle magie et technologie seraient opposables dans une dimension commune, le

présupposé primitif étant supposé, à terme, remplacer sa pseudo-technique par une technique authentique. [Wittgenstein 1982, p. 92 et p. 98] Dans une telle perspective, la coexistence dont nous parlions à l'instant ne peut être interprétée que comme la conséquence d'une survivance ou d'un atavisme voué à disparaître. La présence de l'épithète *prélogique* dans la citation précédente n'est évidemment pas le fruit du hasard car l'expression *mentalité prélogique* a été forgée autrefois par Lévy-Bruhl¹⁶ [Lévy-Bruhl, 2009] pour contrebalancer cet ethnocentrisme abusif, et donc avec l'objectif de reconnaître, en lui donnant un nom, l'altérité cognitive des sociétés primitives. Mais cette expression a pour effet indésirable de réifier ladite altérité et, en réalité, les deux doctrines sont aussi irrecevables l'une que l'autre : l'assimilation de la magie à un protocole technique intégralement erroné repose sur une confusion conceptuelle et l'idée de mentalité prélogique conduit tout droit au mythe du sauvage étranger à la causalité. Enfin, par rapport à la question qui nous occupe, ce qui précède est toutefois loin de démontrer que la magie est uniquement d'essence expressive : on comprend bien qu'elle ne consiste ni en croyances d'ordre technique assimilables aux nôtres (à la fausseté près) ni en croyances émanant d'une mentalité primitive (étrangère à la nôtre), mais cela ne prouve en rien, une fois encore, qu'elle ne met pas en jeu des croyances tout court.

Des croyances contextuelles ?

- 15 Une piste est toutefois suggérée, toujours par la citation précédente. Si l'on se refuse à voir dans les croyances des états mentaux qui expliqueraient les actions de toute nature, peut-être est-il toutefois possible d'aller au-delà de la conception expressiviste en la matière et de concevoir les croyances comme étant, en un sens, un élément au sein du rituel, autrement dit comme *internes* à celui-ci. Wittgenstein fait à plusieurs reprises allusion à cette possibilité et le caractère *contextuel* de certaines croyances magiques (et notamment de celles que Favret-Saada décrit comme étant celles caractéristiques du bocage) va dans ce sens¹⁷. Il est ainsi impossible de dire que tel paysan croit, tout simplement, à la magie ou n'y croit pas. Confronté à un enchaînement de difficulté, il s'entend souffler à l'oreille par un interlocuteur (que l'auteur choisit d'appeler l'*annonciateur*) que, peut-être, ses malheurs s'expliquent par l'action de quelqu'un qui lui veut du mal ; ce même annonciateur lui suggère ensuite de prendre langue avec un désorceleur dont le double rôle sera de diriger les soupçons du présumé ensorcelé et de combattre le sorcier une fois celui-ci identifié (par exemple en plantant des épingles dans un cœur de bœuf ou par quelque autre moyen).
- 16 Bien entendu, le rituel *stricto sensu* correspond à ce qui est décrit dans la parenthèse de la phrase précédente, mais il est aisé de voir que les prémisses (l'instillation de l'idée qu'un sorcier est à l'œuvre), de même que les étapes intermédiaires font système avec le moment rituel ultérieur. D'une certaine manière, le maniement du dispositif d'accusation a déjà quelque chose de rituel. Par conséquent, c'est à l'intérieur de ce jeu couronné par le rite de désensorcellement que la croyance se comprend. Dans ces conditions, la manière la plus appropriée de la décrire n'est pas de dire qu'elle constitue une disposition permanente du sujet : il serait également inapproprié, en l'occurrence, de la présenter comme un épisode momentané (à l'image d'une émotion). Par conséquent, l'idée de la voir comme interne au rite et à l'ensemble qu'il coiffe (rôles, dispositif d'accusation) apparaît comme une idée tentante. Bénéfice secondaire, cette idée semble s'articuler assez naturellement à l'observation selon laquelle, ramené aux affaires ordinaires de la vie, le paysan manifeste une maîtrise de la causalité en tout point comparable à la nôtre.
- 17 Cette analyse est certainement tentante pour qui s'efforce d'expliquer la sorcellerie bocaine, bref lorsque l'on se trouve en présence d'agents qui ont à leur disposition d'autres systèmes de références (le paysan normand peut s'adresser au prêtre ou au médecin), mais elle trouve difficilement à s'appliquer à des communautés pour lesquelles la sorcellerie est, pour ainsi dire, coextensive à l'existence. Comme le remarque à nouveau Jeanne-Favret Saada,

contrairement à un Zandé qui n'a de choix, en toute circonstance, qu'entre *witchcraft* et *sorcery* – deux concepts qui, vus du Bocage diffèrent autant que bonnet blanc et blanc bonnet- le paysan sait pertinemment qu'il existe des explications d'un autre ordre. [Favret-Saada 1977, p. 34]¹⁸

- 18 Dans le cas des communautés dont la sorcellerie structure l'existence, la théorie purement expressiviste, tout comme la théorie contextuelle que nous avons esquissée, s'avèrent insuffisantes. Il convient donc, dans leur cas, de donner une signification plus faible à la formule selon laquelle les croyances magiques font partie du rite : en fait, elles font partie, avec les rites pratiqués et les oracles, d'un ensemble qui, de proche en proche, couvre toute la vie des Azandé. Ils forment conjointement une fabrique indissociable.

Croyances vs hypothèses

- 19 Venons en maintenant de manière directe à la question de la nature de ces croyances, qui ne sont ni des opinions, ni des hypothèses. Wittgenstein insiste sur le fait que dans le contexte religieux, croire ne s'oppose pas à savoir, contrairement à ce qui se passe lorsque le mot est pris dans son usage ordinaire. Nous disons couramment de X qu'il croit que p, mais que p est faux. En disant cela, nous excluons que X puisse être vu comme le détenteur du savoir que p. Nous supposons alors que l'intéressé, si lui étaient apportés les éléments d'information et les observations appropriées, réviserait sa croyance et, de fait, il est ordinaire que des agents révisent ou corrigent les opinions et les hypothèses qu'ils forment sur tel ou tel sujet. L'un des objectifs de la conception expressiviste était d'expliquer pourquoi les indigènes ne révisent pas leurs croyances magiques : ils ne le font pas parce que les rites, précisément, ne reposent pas, selon cette vue, sur des croyances et il n'y a donc rien, à proprement parler, à réviser. Les indigènes ne peuvent donc pas, pour cette raison même, être qualifiés de stupides s'ils n'entrent pas dans une procédure de correction. Toutefois, lorsqu'il reconnaît, dans des passages que nous avons précédemment mentionnés, que certains rites ont un lien avec des croyances, Wittgenstein s'emploie de façon concomitante à souligner que le concept de croyance, ainsi employé, est logiquement différent du concept ordinaire qui recouvre précisément une disposition se prêtant à d'éventuelles révisions.
- 20 En réalité, c'est dans ses remarques sur la croyance religieuse (plutôt que dans ses observations sur la magie) que Wittgenstein évoque « cet usage extraordinaire du mot croyance » [Wittgenstein 1971, p. 59]. Le point de départ de ses réflexions réside dans l'observation selon laquelle il n'est pas approprié de caractériser comme une différence d'opinion la différence entre quelqu'un qui croit au Jugement Dernier et quelqu'un qui n'y croit pas. Dans le même ordre d'idées, il remarque qu'entre quelqu'un disant « Il y a un avion allemand au-dessus de nos têtes » et celui qui lui répond « Peut-être, je n'en suis pas sûr », il y a une grande proximité et un désaccord local, alors qu'entre quelqu'un qui ferait la même réponse à un interlocuteur déclarant « Il y a un Jugement Dernier », et celui-ci il y a une différence de pensée complète. [Wittgenstein 1971, p. 53] La croyance au Jugement Dernier est logiquement différente de celle au survol par un avion allemand car, en ce qui la concerne, la conviction n'est en rien proportionnelle au degré auquel elle est empiriquement avérée ou empiriquement probable. Pour le dire autrement, nous croyons normalement davantage à p à mesure que les évidences en sa faveur s'accumulent et la crainte que p provoque augmente également en rapport avec celles-ci. On peut donc s'attendre à ce que si des indices nouveaux et convergents étaient trouvés en faveur du réchauffement climatique, ceux qui craignent déjà celui-ci se mettraient à le craindre encore davantage. Rien de tel en ce qui concerne le Jugement Dernier. Non seulement celui qui y croit ne le fait fondamentalement pas sur la base d'un tel étayage empirique, mais, de surcroît, si, par impossible, des indices matériels probants de sa survenue future étaient trouvés, la frayeur qu'il suscite déjà chez le croyant ne s'en trouverait pas augmentée pour autant. Se mettre à croire à une telle échéance finale revient à accomplir une sorte de conversion, et une telle conversion ne saurait, explique Wittgenstein, reposer même sur l'indubitabilité : « l'indubitabilité, ne saurait être suffisante pour me faire changer toute ma vie » [Wittgenstein, 1971, p. 57].
- 21 La croyance au Jugement Dernier apparaît ainsi comme une sorte de *pattern* qui régule toute la vie du croyant, et c'est pour cela qu'il est absurde de suggérer qu'il pourrait (ou devrait) la soumettre à l'épreuve des faits ; c'est aussi pour cette raison qu'elle apparaît comme une croyance « en un sens extraordinaire ». C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre l'idée, mentionnée plus haut, de croyances qui ne sont ni des opinions, ni des hypothèses¹⁹.

Croyances « opérationnelles »

22 La question qui se pose à nous désormais est celle de savoir si la catégorie ainsi esquissée de *croyance extraordinaire* peut être étendue à la magie ou s'il n'est pas plus opportun, d'une manière ou d'une autre, de marquer la différence entre magie et religion. Le sujet est complexe. Néanmoins, on peut observer qu'à tout le moins chez les Azandé, la magie constitue une sorte de *pattern* qui régule toute la vie de l'indigène. Comme nous le verrons dans un instant, il n'est pas de décision importante qu'il ne prenne sans consulter les oracles. A l'image de la croyance au Jugement Dernier, la croyance magique n'entre pas dans la catégorie de celles que l'on soumet au verdict de l'expérience. Et ce n'est pas la négligence ou l'inattention qu'il convient d'invoquer ici pour rendre compte de cet état de fait, mais plutôt des raisons *logiques*. Un élément de différenciation tient sans doute au fait que, contrairement aux croyances eschatologiques, les croyances magiques ne s'apparentent pas à une *perspective* par rapport à laquelle le sujet en vient à envisager l'ensemble de son existence. Elles interviennent plus souvent en relation avec des situations pratiques (pluie qui ne tombe pas, possibilités entre lesquels il faut trancher). Dans un article de 1964 intitulé « Understanding a primitive society » [Winch 1973, p. 18], Peter Winch présente les croyances en question comme *opérationnelles* : elles n'ont pas le statut d'hypothèses que l'on accepterait par légèreté ou arriération mais celui de fondement dans une procédure conduisant à une décision. Il écrit :

les Zandé conduisent, *bel et bien*, leurs affaires de cette manière, et ce à leur propre satisfaction, et se sentent perdus lorsqu'ils doivent l'abandonner.

23 Ainsi, l'indigène qui s'en remet à l'oracle pour choisir entre deux éventualités et qui, par la suite, se trouve satisfait de la ligne d'action qu'il a adoptée n'a-t-il aucune raison de changer de protocole de décision.

24 Dans un passage du deuxième volume d'*Economie et Société*, Max Weber [Weber 1971, p. 45-46] explique que les conduites magiques sont « relativement rationnelles ». Elles sont finalisées et son idée est qu'elles seraient les nôtres si seulement nous étions dans le contexte où se trouvent les indigènes (c'est-à-dire dépourvus, notamment, des éléments de connaissance qui nous font apparaître les croyances en question comme fausses). En l'absence des connaissances physiques requises, il n'est pas aisé de reconnaître que le faiseur de pluie et le faiseur de feu, armé de son silex, appartiennent à des catégories différentes. La perspective expressiviste que nous avons retracée ne s'attarde guère sur le contexte cognitif (dont l'examen conduit Weber à suggérer que les croyances magiques sont fausses mais sensées) et repose sur l'idée que l'attitude magique a surtout pour fonction d'exprimer le désir que la pluie tombe. La conception de Winch introduit un élément qui n'est contenu dans aucune des deux perspectives précédentes : la magie (contrairement à ce que soutient l'expressivisme strict) fait bien intervenir des croyances, mais celles-ci sont, par principe, soustraites à toute évaluation empirique (contrairement à ce qu'avance la conception rationaliste). Comme le suggère Winch, même lorsque des éléments de connaissance scientifique viennent établir qu'une pratique magique a des conséquences néfastes et que, sur la base de ces éléments, un sujet en vient à renoncer aux pratiques en question, la meilleure façon de décrire sa situation antérieure n'est peut-être pas de dire qu'il était dans l'erreur.

25 Cela dit, même s'il est important de souligner l'imbrication de la magie dans la trame de la vie (laquelle favorise précisément la confusion des rituels avec de la technique fausse), il importe de voir que certaines attitudes, que Wittgenstein qualifierait sans hésiter d'expressives, engagent la relation du sujet à sa vie entière. A propos du cas d'un indigène qui déclare que son bâton est son âme et qui se décrit comme mort s'il le perd, Winch remarque qu'il n'est pas si différent de la jeune mariée qui est effondrée parce son alliance est tombée dans l'évier de la cuisine. L'alliance, comme le bâton, exprime quelque chose concernant le sens et la valeur que l'agent accorde à son existence prise comme un tout. En raison de cette dimension existentielle générale, on fait un pas ici en direction de la croyance au Jugement Dernier, à ceci près que l'indigène concerné ne croit probablement pas littéralement que son bâton est son âme (même au sens révisé de la croyance aux oracles), il n'exprime pas non plus le souhait

qu'il le soit : il exprime symboliquement quelque chose qui enveloppe sa vie entière. La magie et la religion constituent un faisceau de phénomènes interconnectés et qui se chevauchent. Les notions d'expression, de croyance « extraordinaire » et de croyance « opérationnelle » permettent de parcourir ce faisceau et d'y effectuer des regroupements. Voyons en conclusion dans quelle mesure certaines, au moins, de ces différentes notions peuvent être mobilisées en dehors de l'étude de la sphère magico-religieuse.

Conclusion

26 On peut réellement se demander quelle différence existe entre la consultation des oracles par un Azandé et celle d'un conseiller en communication par un Président de la République. Le conseiller en communication n'est pas sur le même plan qu'un expert que l'on est supposé consulter pour sa compétence dans un certain domaine (énergie, transport etc.). Sa renommée ne lui vient pas de sa maîtrise d'un objet, maîtrise dont il peut faire bénéficier les autres. Il n'est pas là pour fournir des hypothèses testables mais plutôt des « éléments de langage », un discours à tenir qui va servir à affronter des situations qui le réclament. Les éléments de langage ainsi introduits remplissent la même fonction que la consultation des oracles : les adopter revient à se décider face à une alternative. Si, par la suite, le dirigeant se trouve satisfait de la ligne d'action qui lui a été suggérée, il n'a aucune raison de changer de procédure lui non plus. Les instituts de sondage fournissent le poulet, mais ce sont les conseillers en communication qui l'ouvrent et lisent dans ses entrailles. La croyance aux conseillers en communication est donc à rapprocher plutôt des croyances opérationnelles : le point n'est pas de savoir s'ils disent le vrai ou le faux mais d'apprécier les avantages qu'apportent à qui les utilise les éléments de langage qu'ils suggèrent de mettre en circulation.

27 Les électeurs sont-ils également enclin à voter en fonction d'oracles ? Tout le monde s'accorde à dire que peu de gens lisent les programmes des candidats à une élection présidentielle. Le vote est-il alors irrationnel ? Si l'on considère, conformément à ce qui vient d'être dit des programmes à l'instant, que ceux-ci sont des boîtes noires pour les électeurs, lesquels n'ont ni l'aide requise, ni le temps nécessaire pour les transformer en boîtes blanches, il est tentant de le penser. Dans son ouvrage célèbre *The reasoning voter*, Samuel Popkin [Popkin, 1991] soutient, au contraire que, si les électeurs ne connaissent pas les programmes, ils en n'apprennent pas moins pas mal de choses sur les candidats durant les campagnes. Ils apprennent à lire sur leur visage, à observer quelles sont les communautés auxquelles ils s'adressent, à repérer l'habileté avec laquelle ils le font, ce qu'ils mangent et avec qui. Evidemment, ces observations sont très insuffisantes pour juger sur le fond, mais à partir du moment où l'électeur n'a pas d'accès aisé à d'autres informations dont la maîtrise lui demanderait trop de temps, il est rationnel qu'il s'appuie sur les informations auxquelles il a un accès facile (et les candidats, de leur côté, intègrent eux aussi ce fait concernant l'électeur). L'électeur est donc dans la situation de l'indigène confronté au faiseur de pluie et au faiseur de feu, dont nous avons parlé et que Max Weber qualifiait de « relativement rationnel ». On aura compris que le dirigeant politique, briefé par ses conseillers en communication, est plutôt, à l'inverse, dans la situation de l'indigène qui consulte les oracles et, dans cette mesure, c'est le modèle de Winch qui s'applique à lui. On ne se demandera pas si l'un est moins rationnel que l'autre et lequel.

Bibliographie

Alasdair MacIntyre, "A Mistake about Causality in Social Sciences" in Laslett et Runcimann (éd.) *Philosophy, Politics and Society*, Oxford, Blackwell, 1962.

Edward Evans-Pritchard, *Sorcellerie, Oracles et Magie chez les Azandé*, Paris, Gallimard, 1972.

Jeanne Favret-Saada, *Les Mots, la Mort, les Sorts*, Paris, Gallimard, 1977.

Peter Hacker, "Seeing, Representing and Describing" in Hyman (éd.) *Investigating Psychology*, London, London, Routledge, 1991.

- "The Conceptual Framework for the Investigation of Emotion" in *International Review of Psychiatry*, vol. 16, n° 3, 2004.

Anthony Kenny, *The Metaphysics of Mind*, Oxford, Oxford UP, 1992.

- Lucien Lévy-Bruhl, *La Mentalité Primitive*, Charleston, Biblio Bazar, 2009.
- Vilfredo Pareto, *Traité de Sociologie Générale*, Genève, Droz, 1968.
- Samuel Popkin, *The Reasoning Voter*, Chicago, Chicago UP, 1991.
- Bertrand Russell, *The Analysis of Mind*, London, Routledge, 1992.
- Stuart Shanker, "The Enduring Relevance of Wittgenstein's Remarks on Intentions" in Hyman (éd.) *Investigating Psychology*, London, Routledge, 1991.
- Max Weber, *L'Éthique Protestante et l'Esprit du Capitalisme*, Paris, Plon, 1969.
- *Economie et Société*, vol. 2, Paris, Plon, 1971.
- Peter Winch, "Understanding a Primitive Society" in *Ethics and Action*, London, Routledge, 1973.
- Ludwig Wittgenstein, "Lecture on Religious Belief" et "Conversation on Freud" in *Lectures and Conversations* Los Angeles, University of California Press, 1971.
- *Remarques sur le Rameau d'Or de Frazer*, Lausanne, L'âge d'homme, 1982.
- *Remarques sur les Fondements des Mathématiques*, Paris, Gallimard, 1985.
- "Ursache und Wirkung : Intuitives Erfassen" in *Philosophical Occasions*, Indianapolis, Hackett, 1993.
- *Remarques sur la Philosophie de la Psychologie*, vol. 2, Mauvezin, TER, 1994.
- *Recherches Philosophiques*, Paris, Gallimard, 2004.
- *De la Certitude*, Paris, Gallimard, 2006.

Notes

1 Rappelons que selon cette théorie nos actions sont les produits de sentiments et d'instincts que nous « rationalisons » ensuite en les habillant d'un « vernis logique ». Expliquer les actions par l'influence de nos croyances revient ainsi à recourir au vernis en question [Pareto 1968].

2 On objectera sans doute qu'une raison n'est pas toujours une *bonne* raison et peut n'être qu'un *motif*. Si c'est le cas, elle n'apporte pas nécessairement de justification à l'action. Ceci dit, cela ne change rien au fait que nous *attendons* ou *espérons* une justification en présence d'une action, spécialement si elle nous apparaît déplorable ou condamnable. Par ailleurs, l'établissement d'un motif demeure différent de la découverte d'un rouage causal et revient plutôt à approfondir la *nature* de l'action concernée.

3 La relation entre la douleur et le comportement de douleur, lorsqu'elle existe, est interne et constitue le phénomène complet. Semblablement, il n'est pas possible de subsumer un comportement sous le concept d'*action* sans le mettre en rapport avec, notamment, des buts et des croyances. Ces derniers ne viennent pas s'ajouter à l'action dans ce qu'elle a d'observable comme une chose s'ajoute à une autre (auquel cas leur relation serait externe) mais la constituent et établissent son rattachement à un règne distinct de celui des simples mouvements physiques.

4 Shanker présente à l'occasion ce point en opposant "guide causal" et "guide logique". Cette opposition recoupe celle que nous avons introduite précédemment entre les deux acceptions de *parce que*.

5 Si la relation en question n'était pas interne, ce serait l'expérience qui m'apprendrait que je désire une pomme. Or, si tel était le cas, tout ce qui supprime mon envie de pomme (par exemple un coup dans le ventre) deviendrait ce que je désire. Cette remarque est, comme on le sait, avancée par Wittgenstein contre la position de Bertrand Russell [Russell 1992, p. 32]. N'étant pas fondée sur l'expérience, la relation entre intention et action n'est pas temporelle non plus. Comme le rappelle à nouveau Shanker, le point de rencontre entre l'intention et l'action est dans le langage, non dans le futur [Shanker 1991, p. 77].

6 Pour être tout à fait précis, il convient de distinguer, sous l'épithète *intentionnel*, deux choses différentes. D'abord les *envies* qui sont *orientées* vers un objet (à l'image de celle *éprouvée* par un enfant qui voit une glace), d'une part, les actions intentionnelles *stricto sensu* d'autre part. Ces dernières illustrent parfaitement l'adage selon lequel la connexion entre une intention et l'action qui la satisfait se fait dans le langage, dans la mesure où ce sur quoi l'intention porte peut tout à fait être disjoint dans le temps et, par conséquent, n'est pas relié à celle-ci par un état affectif datable, comme cela se produit dans le cas d'une envie [Kenny 1992, p. 36]. Kenny explique que les actions du second type sont les actions intentionnelles *full-blooded* et suggère que le cas standard correspondant à ce second type est constitué par l'action portée par des raisons. Peter Hacker [Hacker 2004, p. 200] distingue de son côté les appétits naturels (*natural appetites*) qui sont un mixte de sensations et de désir, cet élément de désir n'ayant qu'un *formal object* puisqu'il demeure non spécifique (si j'ai vraiment faim, je ne puis avoir faim sélectivement pour le dessert et non pour le plat principal). Si l'on suit cette indication, l'envie de glace qui, elle, a un objet spécifique est un désir mais n'est pas un appétit. Cela n'affecte toutefois pas la dichotomie que nous avons établie à l'instant.

7 Il y a eu, bien entendu, des tentatives pour concilier les deux points de vue. La plus notable est celle de Donald Davidson. Evidemment, le renoncement complet au schème causal ne signifie nullement que les actions n'ont pas de cause, mais qu'en mentionnant une intention ou une croyance on n'exhume pas les causes de celles-ci.

8 Je songe notamment aux remarques de Peter Hacker sur ce point [Hacker, 1991, p. 146].

9 L'idée que beaucoup d'actions sont instinctives et que l'on fait fausse route en les décrivant en des termes excessivement intellectuels est récurrente au sein de la seconde philosophie de Wittgenstein. C'est toutefois au sein de son tout dernier écrit, *De la certitude*, qu'elle en est venue à occuper une place absolument centrale [Wittgenstein 2006, notamment §§ 204, 307, 370,475]

10 Une différence notable est toutefois qu'une phrase comme « J'ai mal », à la différence d'un cri, a une valeur de vérité [Wittgenstein 2004, § 244].

11 On a toutefois du mal à penser qu'une phrase telle que "Ma douleur augmente puis diminue" puisse, quant à elle, ne pas être descriptive. Wittgenstein n'exclut nullement que certaines de ces expressions, au fil des ramifications, puissent acquérir une fonction descriptive. Par ailleurs, lorsque l'enfant en vient à exprimer sa douleur *dans un certain but* (attirer l'attention de ses parents, provoquer l'empathie), on sort du cadre des réactions primitives pour entrer dans celui des actions intentionnelles.

12 « Brûler en effigie. Embrasser l'image du bien-aimé. Cela ne repose naturellement pas sur la croyance qu'on produit un certain effet sur l'objet que l'image représente. Cela vise à procurer une satisfaction et y parvient effectivement. Ou plutôt, cela ne *vise* rien ; nous agissons ainsi et nous avons alors un sentiment de satisfaction. » [Wittgenstein 1982, p. 16] On voit que la restriction introduite porte sur le caractère intentionnel de la posture : nous ne visons pas, en tout cas pas forcément, la satisfaction.

13 « Ce qui est caractéristique de l'acte rituel ... n'est pas du tout une conception, une opinion, qu'elle soit en l'occurrence juste ou fausse ... » [Wittgenstein, 1982, p. 20].

14 L'expression « malheurs ordinaires » est à comprendre en opposition à l'accumulation extraordinaire de malheurs qui amène, finalement, la victime à penser que quelqu'un « lui veut du mal » et à recourir aux services d'un désorceleur au lieu de contacter le médecin ou le réparateur de matériel agricole [Favret-Saada 1977, p. 20].

15 Sur ce sujet, voir le texte de Jacques Bouveresse adjoint aux *Remarques sur le Rameau d'Or de Frazer* [Wittgenstein 1982, p. 97-98].

16 L'ouvrage concerné date de 1922 et il faut toutefois reconnaître que Lévy-Bruhl est largement revenu sur la notion même de mentalité « primitive » ou « prélogique » dans ses œuvres et déclarations ultérieures pour la critiquer.

17 Wittgenstein écrit par exemple : « ... encore qu'une opinion puisse elle-même être également rituelle, puisqu'elle fait partie du rite. » [Wittgenstein 1982, p. 20]

18 Jeanne Favret-Saada fait à l'évidence référence à l'ouvrage célèbre d'Edward Evans-Pritchard, publié en 1938 [Evans-Pritchard, 1972]. Quant à l'opposition entre *witchcraft* et *sorcery*, elle exprime la différence entre la force sorcière qui émane d'un individu et le protocole utilisé par le désorceleur pour neutraliser celle-ci. Même dans le bocage, l'opposition entre sorcier et désorceleur conserve quelque chose de cette opposition, la différence étant que l'existence du sorcier n'y sera jamais reconnue sur la place publique. Notons au passage que les mots *Zandé* et *Azandé* sont utilisés concurremment pour désigner le peuple étudié par Evans-Pritchard.

19 Dans le même ordre d'idées, Wittgenstein observe, dans ses *Conversations sur Freud*, que le fait d'en venir à penser que sa propre vie épouse un *pattern* tragique (que l'on retrouve dans des œuvres ou des récits) peut apporter à l'analysant un grand soulagement [Wittgenstein 1971, p. 51]. Le *patterning* peut ainsi être, selon les cas, une source d'apaisement ou de frayeur. Dans les deux cas, le sujet met en perspective selon une trame tout ce qui lui arrive.

Pour citer cet article

Référence électronique

Michel Le Du, « L'animal cérémoniel :de la religion à la politique », *ThéoRèmes* [En ligne], Wittgenstein et le religieux, mis en ligne le 15 décembre 2011. URL : <http://theoremes.revues.org/212>

À propos de l'auteur

Michel Le Du

Université de Strasbourg-Faculté de Philosophie

Droits d'auteur

© Tous droits réservés

Résumé

Les propos de Wittgenstein portant sur la magie et les croyances religieuses ont souvent été perçus à la fois comme suggestifs et comme insatisfaisants. Il est vrai qu'ils se présentent sous la forme de remarques dont les liens réciproques ne sautent pas toujours aux yeux. C'est seulement en les mettant en rapport avec, notamment, ses conceptions en philosophie de la psychologie que l'on peut espérer acquérir de celles-ci une vue synoptique. Le but du présent article est de tendre vers une telle vue et de proposer, plus généralement, une évaluation de la manière dont Wittgenstein aborde les enjeux anthropologiques.

Mots clés : cause, compréhension, croyances opérationnelles, explication, expression, instinct, Jugement Dernier, oracles, rituels